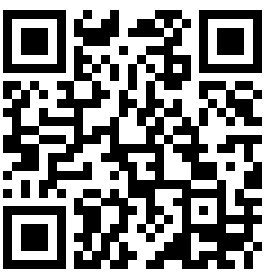
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

BIBLIOTHÈQUE
des pasteurs
7, ch. des Cèdres
1004 - LAUSANNE
TG71cc

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

EXPOSÉ

DU DOGME DE LA RÉCONCILIATION

D'APRÈS

ANSELME DE CANTORBÉRY,

Dans son ouvrage intitulé : *Cur Deus homo?*

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

Le Vendredi 22 Novembre 1839, à quatre heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

GEORGE-LOUIS WILD,

BACHELIER ÈS LETTRES,

DE MONTBÉLIARD (DOUBS).

BIBLIOTHÈQUE
des pasteurs
7, ch. des Cèdres
1004 - LAUSANNE

STRASBOURG,

De l'imprimerie de V.e Berger-Levrault, imprimeur de l'Académie.

1839.

Digitized by Google

Digitized by Google

A MON PÈRE.

Témoignage d'amour et de reconnaissance.

A MON COUSIN,

CHARLES C. L. CUVIER,

PROFESSEUR D'HISTOIRE A L'ACADÉMIE DE STRASBOURG,
MINISTRE DU S. ÉVANGILE, ETC.

Gage d'une vive affection.

G. WILD.

Digitized by Google

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

M. Bruch, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch
Richard
Fritz
Jung
Reuss
} Professeurs de la Faculté.

M. Reuss, Président de la soutenance.

MM. Reuss
Bruch
Richard
} Examinateurs.

La Faculté n'entend approuver ni désapprouver les opinions particulières au Candidat.

Digitized by Google

EXPOSÉ

DU DOGME DE LA RÉCONCILIATION

D'APRÈS

ANSELME DE CANTORBÉRY,

Dans son ouvrage intitulé : *Cur Deus homo?*

INTRODUCTION.

Aujourd'hui que les esprits sont si préoccupés des systèmes de philosophie moderne, de leur application à la théologie et des luttes qu'ils provoquent, il semble bien hors de propos de choisir la théorie d'un scholastique pour sujet d'une dissertation historico-dogmatique; d'autant plus que, suivant une opinion très-répandue, elle ne peut se soutenir devant une critique franche et impartiale, et qu'elle offre une matière aussi scabreuse que difficile.

Quant aux difficultés, nous sommes loin de nous les dissimuler; aussi nous recommandons-nous dès l'abord à l'indulgence de nos juges et de nos lecteurs. Nous avons d'ailleurs compté sur leur bienveillance, bien moins pour combattre et dogmatiser, que pour rétablir la question et la ramener, autant qu'il nous sera possible, à ses vrais termes. Et si nous réussissions à présenter sous son vrai jour la doctrine d'Anselme, que la plupart, au moins en France, ne connaissent guère que par ouï-dire et d'une manière, ce nous semble, bien imparfaite; si nous parvenions à exciter l'intérêt en sa faveur et à rectifier certains jugements pleins de légèreté et de précipitation que l'on porte sur cette doctrine, nous aurions atteint notre but.

Digitized by Google

D'un autre côté, si l'on nous voit aborder un sujet dogmatique de cette importance, on voudra bien, nous l'espérons, nous pardonner d'avoir mis la prudence en seconde ligne, pour nous attacher particulièrement aux avantages que l'on peut retirer de l'étude d'un système qui, pendant des siècles, a tranquillisé un grand nombre d'âmes gémissant sur leur état de péché, et qui en console encore maintenant, parce qu'il paraît reposer naturellement et sans contrainte sur l'Évangile même.

Dans ces derniers temps on en est revenu, au sujet du dogme essentiel et fondamental de la justification, à Anselme, qui le premier le présenta sous une forme systématique. Toutefois on a dû chercher, autant pour suivre les préceptes du christianisme que pour rester fidèle à la vérité, à le compléter et à faire disparaître les imperfections qui pouvaient lui être resté attachées.

N'oublions pas en effet que ce Père de la scholastique résume sur ce sujet, au moins quant à ce qu'il y a de plus essentiel, ce qui avait été généralement admis avant lui, ce que les Pères de l'Église avaient enseigné et qui était accrédité de son temps; que, sans devenir l'objet de disputes, bien qu'elles n'aient pas été appuyées des décisions des conciles, les doctrines dont il s'agit restèrent celles de l'Église, et que, loin de tomber par le progrès des lumières devant la liberté d'examen en matière de foi, elles devinrent, pour ce qu'il y a de fondamental, celles des réformateurs, passèrent même, avec quelques modifications, dans les livres symboliques et eurent constamment leurs partisans et leurs défenseurs, jusqu'à nos jours, où on les étaie de nouvelles preuves.[1]

---

1 Comp. Grandpierre : Discours sur quelques sujets de religion et de morale (Paris et Genève, 1833, 1 vol. in-8.°), discours 1, 2 et 3. — Merle-d'Aubigné : La voix de l'Église une sous toutes les formes successives du christianisme (Genève et Paris, 1834, brochure in-8.°). — (Hase) *Hutterus redivivus* (*4te Aufl. Leipz.*, 1839. 1 *B.* 8.°), S. 101. — Baumgarten-Crusius : *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (*Iena*, 1832, 2 *B.* 8.°), *p.* 1160. — Baur : *Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*

Digitized by Google

Comment aussi n'être pas attiré par l'esprit profondément religieux qui perce à tout moment dans les écrits comme dans la vie de l'évêque de Cantorbéry, et qui s'allie chez ce grand penseur à un talent éminent de dialecticien, tandis qu'il joint la plus grande profondeur à une clarté d'exposition, à un naturel remarquable?

Sans doute, comme c'est un théologien du onzième siècle (1034-1109), quelques-unes de ses idées sortiront du cercle des nôtres, plusieurs des dogmes dont il se sert pourront bien être révoqués en doute par un grand nombre, et sa méthode pourra ne pas convenir aux personnes d'une direction plus exclusive que la sienne, sans être au fond bien différente de celle que l'on emploie toujours. Mais quand on a la patience de le suivre à travers la multitude des questions qu'il rattache les unes aux autres jusqu'à ce qu'il ait épuisé le point qu'il traite et développé au long et en détail toutes les raisons et convenances qu'il peut trouver en faveur de sa thèse, on est bien dédommagé par la conséquence que l'on voit régner dans son

---

(*Tübingen*, 1838. 1 *B.* 8.°), *p.* 186, 293, 297, 344, 680, *f.* — Dans cette sévère critique de l'Evang. Kirchenzeitung : *Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre* (*Berlin, Jahrgang* 1834, *n.os* 1, 2, 3), Baur semble avoir oublié les déclarations positives du théologien auquel il attribue lui-même cet article. *Cf. die 2te Liefer., Kap.* 3, §. 31, *so wie die 1ste, Kap.* 6, §§. 63, 65 *u.* 66, *von den Beiträgen zur Vertheidigung der evang. Rechtgläubigkeit* (*oder : Die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus in den Erkenntnissprincipien und Heilslehren des Christenthums, dargethan von* E. Sartorius, *Heidelberg*, 1825, 1826, 2 *Hefte*, 8.°). Il semble ne s'être plus souvenu des restrictions et des explications des pages 3 et 4 du journal même; par exemple, déjà des mots «*in ihrer Grundlage und in ihren Grundzügen*,» qui prouvent bien évidemment que l'auteur de la dissertation en question ne regarde pas la doctrine d'Anselme comme absolument identique avec celle de l'Église. Nous ne savons pas mieux faire concorder ce blâme avec le jugement du bas de la page précédente : «*Soll die kirchliche Genugthuungslehre vertheidigt werden, so ist der von demselben Theologen eingeschlagene Weg der weit angemessenere.*» — Voy. encore de Sartorius : *Christologische Vorlesungen* (*3te Aufl., Hamburg*, 1837) et *Die Lehre von Christi Person und Werk in populären Vorlesungen* (*2te Aufl., Hamburg*, 1834), particulièrement la 8.e leçon.

Digitized by Google

ouvrage, le grand nombre d'idées et de vues qu'il fournit, la multitude des doutes qu'il lève ou combat, les objections qu'il prévient ou qu'il réfute après les avoir toutes présentées dans leur plus grande force, au moyen d'un dialogue artistement ménagé, où Boson joue le rôle d'incrédule.

Enfin, qu'on ne s'y trompe pas, la scholastique que l'on méprise d'ordinaire à cause de son allure embarrassée, est encore de notre époque, non-seulement parce qu'on l'étudie de nouveau, et qu'elle aime à vivre dans les régions élevées de la métaphysique, mais encore parce qu'elle s'occupe du rapport de la foi et de la science, de la révélation et de la raison, de la théologie et de la philosophie, ce qui, d'après Baur (p. 149), constitue son principal caractère. Il sera intéressant de se reporter au temps où l'esprit humain distingua sa conscience personnelle et les dogmes objectifs présentés à sa foi; il sera utile de se replacer à l'époque où, au sortir de l'*immédiateté*[1], la divergence dans la vie religieuse et intellectuelle devient possible, et d'entendre un grand théologien, qui, faisant précéder la foi, réclama l'intelligence comme son épanouissement, finit par l'emporter sur les théologiens positifs, crédules compilateurs de sentences, et favorisa la liberté des études académiques au commencement de cette période de la chevalerie théologique, comme s'exprime Ch. Hase[2], tandis qu'en justifiant aux yeux de la raison le dogme fondamental de notre religion, il trouve en cela pour les incrédules un motif de respecter cette dernière et d'y croire, et pour les croyants une confirmation de leurs

---

1 Ce mot, emprunté à la philosophie allemande moderne, indique un état semblable à celui décrit par Buffon (Hist. nat. de l'homme; chap. des sens en général. Partie génér., tom. IV) pour donner une idée des premiers mouvements, des premières pensées de l'homme après la création. On se confond encore avec son objet; on vit dans un rapport immédiat avec lui, sans se distinguer encore comme sujet par la réflexion.

2 *Kirchengeschichte. Cf. Hutt. rediv.* §. 24.

Digitized by Google

convictions, un moyen d'éloigner les doutes, une préparation à rendre compte de leur foi, et une noble jouissance.

Nous allons donc procéder à l'exposition du système, et en passant rendre attentif à quelques points. Nous suivons du reste le plan simple et méthodique de l'auteur, que nous laissons parler lui-même autant que possible. Une analyse faite de la sorte, si elle nuit au style et amène beaucoup de répétitions embarrassantes, nous paraît cependant le moyen le plus propre, non-seulement à donner une idée exacte du traité lui-même, mais à nous faire entrer dans l'esprit de notre Docteur et de son siècle, et ainsi à prévenir plusieurs erreurs de critique. Nous avons donc deux parties.

Dans la première se trouvent exposées les objections des incrédules et les réponses qu'on peut y faire du point de vue de la foi. Mais tout ce qu'on peut dire ainsi d'une manière générale pour montrer l'accord de la foi chrétienne avec la raison, ne dispense pourtant pas de l'examen philosophique de la question. Anselme, supposant donc que le Christ n'ait jamais existé, prouve que sans lui il est impossible qu'aucun homme soit sauvé.

Dans la seconde, il fait voir que ce n'est que par un Homme-Dieu que l'homme peut parvenir à la félicité éternelle pour laquelle il a été créé.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE.

Après avoir dès l'abord (I, II[1]) posé la question que tous, savants et ignorants, fidèles et infidèles, agitent dans leur cœur : « Pour quelle raison, par quelle nécessité, Dieu s'est-il abaissé jusqu'à l'état d'homme, pourquoi en a-t-il pris la faiblesse et par sa mort a-t-il rendu la vie au monde, tandis que, tout-puissant comme il est, il aurait pu atteindre ce but par un simple acte de sa volonté ou en employant une autre personne, un ange ou un homme? » Anselme, jetant en passant la remarque que depuis les saints Pères on a suffisamment parlé sur ce sujet, indique son point de départ et son but, en prétendant qu'il faut rendre explicite la foi implicite la plus inébranlable au sujet de la rédemption. Il pose son criterium sous les expressions d'*autoritas major*, *autoritas sacra*, et dans quelques endroits (p. ex. XVIII, p. 59) d'une manière plus explicite *sacræ scripturæ*. Les Écritures doivent prévaloir sur la Raison, quand celle-ci pourrait paraître en désaccord avec elles; et du reste, encore semblable en ceci aux réformateurs de notre Église, il ne donne sa théorie que comme l'expression subjective et momentanée de ses convictions: « *quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.* »

Alors, abordant franchement (III) la question générale et l'objection « que c'est faire injure à Dieu et prétendre de lui des choses inconvenantes que d'affirmer son incarnation, son assujettissement à toutes les misères de la vie humaine, ses souffrances et sa mort, »

---

1 Voici le titre complet de la jolie petite édition dont nous avons fait usage : *S. Anselmi, Archiepiscopi Cantuariensis, Cur Deus homo? Libri duo. Ad D. Gabr. Gerberonis editionem Anselmi operum alteram denuo typis accurate excusi. Erlangæ, apud Carolum Heyderum. MDCCCXXXIV.*

Digitized by Google

il répond que c'est lui rendre grâces du fond du cœur, publier et célébrer sa miséricorde ineffable, son amour envers nous d'autant plus grand que les moyens qu'il a employés pour nous retirer des maux si grands et si mérités où nous nous trouvions, et nous rendre les biens si excellents et si gratuits que nous avions perdus, sont merveilleux et contraires à notre attente.

Voilà la thèse et l'antithèse. Suivent les preuves; et d'abord les analogies auxquelles on s'en tenait souvent: de même que par la désobéissance d'un homme la mort était entrée dans le monde, de même il fallait que par l'obéissance d'un homme la vie lui fût rendue; — le péché, cause de notre condamnation, avait commencé chez la femme, c'est d'une femme que devait naître l'auteur de notre justification et de notre salut; — etc.

Cependant ces raisons, qui n'aboutissent qu'à une certaine convenance, il veut (IV) les voir admises comme des images « *quasi quædam picturæ*, » propres à faire ressortir la beauté de l'œuvre salutaire, dès qu'on en a montré la nécessité. Ce sont des couleurs qui ne tiendront que quand on les aura fait reposer sur des preuves rationnelles solides. « *Figmentum arbitrantur esse, quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant. Monstranda est ergo prius veritatis rationabilis soliditas, i. e. necessitas quæ probet, Deum debuisse* » etc. Il faut pour ainsi dire ce corps de vérité: « montrer que Dieu a dû ou a pu s'humilier de la sorte; » c'est alors que ceux qui ne veulent croire que si l'on parvient à convaincre leur raison, pourront admettre qu'il l'a voulu et accompli avec sagesse; qu'ils reconnaîtront en cette œuvre et dans tout ce qu'elle a coûté les marques de sa bonté infinie. Sans cela ils diront toujours que cet amour aurait pu être manifesté autrement, comme par exemple à l'égard des saints anges. Or, dit-il, le genre humain, l'œuvre si précieuse de ses mains, allait périr complétement, et il ne convenait pas que les desseins de Dieu à l'égard de l'homme s'anéantissent; tandis qu'ils ne pouvaient se réaliser que si le genre humain était délivré par son créateur

Digitized by Google

même. Aucune autre personne ne pouvait le faire, ni un ange, ni un homme nouvellement créé sans péché; car (v) l'homme qu'elle aurait racheté de la mort éternelle en eût été considéré à bon droit comme l'esclave, et par conséquent n'eût pas recouvré la dignité qu'il aurait eue s'il n'avait pas péché; il n'aurait pu être en tout l'égal des bons anges, en ne servant que Dieu.

Arrivés à ce point, nous voyons cependant (vi) un autre ordre de considérations ramener la même objection sur le mode de cette délivrance: « Puisque c'est du Tout-Puissant que nous vient le salut, pourquoi l'appeler un rachat, une *rédemption*; tout ne lui appartient-il pas? pourquoi faire descendre de son trône celui qui règne partout avec une autorité absolue? un simple acte de sa volonté ne suffisait-il pas? » Et dans le développement il montre que la réponse qu'on avait coutume d'alléguer n'était pas de nature à satisfaire. — Ce ne sont pas les égards, la justice à observer envers le diable, qui peuvent avoir provoqué l'économie salutaire (vii); car, ainsi que l'homme, Satan dépend absolument de Dieu, il ne s'appartient pas à lui-même, et n'est la propriété d'aucun autre; il n'a aucun droit à prétendre, mais bien plutôt il mérite un double châtiment, puisqu'il est une créature déchue et de plus un séducteur. Sans véritable droit sur l'homme, il n'est à son égard, entre les mains de la Toute-Sagesse, malgré sa malice et ses intentions pernicieuses, que l'instrument d'une juste punition. Ainsi, puisque Dieu n'a qu'à faire usage de son droit de propriété, dès qu'il ne veut pas punir les transgressions des hommes, ceux-ci sont délivrés de leurs péchés; de sa colère, qui n'est autre chose que sa volonté prête à punir « *ira namque Dei non est aliud, quam voluntas puniendi;* » de l'enfer; de la puissance du diable et de tout ce qu'ils souffraient à cause de leurs péchés; et ils reçoivent ce dont ils étaient privés à cause des mêmes péchés.

Ce point est remarquable; il caractérise bien le rapport qu'Anselme soutient vis-à-vis de ses devanciers et des théologiens suivants. Sa conscience religieuse, plus développée, a écarté, nous le voyons,

Digitized by Google

les éléments de dualisme qui, dans les premiers siècles, se mêlaient à l'idée de Dieu, quand la plupart des Pères prétendaient que la Justice suprême s'était trouvée dans la nécessité de traiter avec les puissances de l'enfer, et de leur fournir un dédommagement pour la perte de leur pouvoir sur les hommes.

Plus tard on distingua entre l'affranchissement des suites du péché et celui du péché lui-même; entre la délivrance du mal — rédemption — et le don de la justice positive — justification — ainsi que de la félicité qui en est la conséquence, par suite de la réconciliation avec Dieu.

Quoi qu'il en soit sous ce dernier rapport, il faut se souvenir que dans cette objection de Boson, comme en général dans presque tout l'ouvrage, Anselme se restreint au point de vue objectif. Il est certain que si Dieu veut nous pardonner nos offenses, c'est devant lui comme si nous étions justes, et il nous comble de ses faveurs paternelles. Après cela, si Dieu voudra nous pardonner ainsi purement et simplement, si, contrairement au fait et à la vérité, il pourra nous regarder comme justes; c'est une autre question, pour la solution de laquelle nous renvoyons aux chapitres XII et suiv., mais surtout au chapitre XXIII, qui nous montre que notre auteur rattachait à l'idée de justification celle de la sanctification, du nettoiement de notre péché.

Au reste, comment Anselme prouve-t-il ici qu'un simple pardon de la part de la divinité ne suffisait pas? C'est l'accomplissement du fait qu'il invoque (VIII). Mais, dit-il fort bien, il ne suffit pas de donner pour raison la volonté divine, qui, lors même que nous n'en saisirions pas les motifs, ne saurait jamais être déraisonnable. Il faut avoir constaté auparavant que Dieu a voulu ce dont il est question; et c'est ce que peu admettront, si cela paraît répugner à la raison, comme il répugne d'admettre que le Très-Haut se soit humilié si profondément, que le Tout-Puissant ait fait quelque chose avec tant de peine. Anselme détermine alors le sens dans lequel on doit prendre

Digitized by Google

ce dogme. Sans aucun doute la nature divine est impassible, c'est ce que nous affirmons nous-même; elle ne peut en aucune façon être abaissée de son élévation; elle n'éprouve aucune peine à faire tout ce qu'elle veut. Mais nous disons que le Seigneur Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, une personne en deux natures et deux natures en une personne. Ainsi, quand nous soutenons que Dieu s'est abaissé à un état d'humilité ou de faiblesse, nous n'entendons pas que ce soit selon la sublimité de sa nature impassible, mais selon la faiblesse de la nature humaine qu'il portait; nous désignons ainsi l'unité de personne de Dieu et de l'homme en Jésus; et, loin de croire que par l'incarnation Dieu ait été abaissé, nous croyons au contraire que c'est la nature humaine qui a été exaltée.[1]

Ici le même inconvénient se représente : « Comment prouver qu'il était juste et raisonnable qu'en faveur du pécheur, Dieu traitât ou laissât traiter de la sorte cet homme innocent, que le Père appelle son Fils bien-aimé en qui il a mis son affection, et que le Fils a rendu partie intégrante de son être?" Et à ce propos Anselme montre dans de fort belles pages (IX et X où il explique les passages Phil. II, 8; Hébr. V, 8; Rom. VIII, 32; Jean VI, 38; XIV, 31; XVIII, 11; Matth. XXVI, 39, 42, et même par comparaison Jean VI, 44) que le Fils n'a éprouvé aucune contrainte, et que le Père ne l'a pas laissé mettre à mort contrairement à sa volonté; mais que lui-même a supporté la mort de son plein gré pour le salut des hommes (Jean X, 17, 18); non par suite du devoir de laisser la vie, puisqu'il n'avait pas péché, mais par suite de son obéissance à celui de conserver la justice, dans laquelle il persévéra si courageusement jusqu'à la fin.

On a dit que si sa mort était la conséquence de son obéissance aux lois divines qui régissent les créatures raisonnables, elle devait être elle-même un devoir pour le Christ, de telle sorte que s'il avait

---

1 Pour plus amples explications au sujet des locutions : « *Dieu s'est fait homme, Dieu est mort*" voyez *Hutt. rediv.*, S. 96, rem. 2. Cf. aussi Anselme, chap. 18 *b*.

Digitized by Google

voulu conserver la vie, il eût péché. Nous croyons que ce raisonnement manque de solidité. Le Fils de Dieu, comme maître du temps et régulateur des destinées humaines, aurait pu, par exemple comme il le fit à Nazareth, et même sur la montagne des Oliviers, conduire les événements, et exercer sur les cœurs une telle influence, que les circonstances n'eussent pas amené sa mort, et il n'eût pas cessé d'observer la plus stricte justice (cf. 18*b*). Sa connaissance parfaite de tout ce qui se machinait contre lui, et de tout ce qui devait avoir lieu maintenant que son heure était venue, nous en est le garant. Voyez de plus les preuves de la liberté absolue du Rédempteur, en particulier de sa liberté de mourir.[1]

Enfin, si même il convenait fort qu'un tel Père donnât son assentiment à un tel Fils, en permettant que de son plein gré celui-ci fût traité de la sorte, parce qu'il voulait quelque chose de louable pour l'honneur de Dieu et d'utile pour le salut des hommes, qui ne pouvait s'opérer autrement; on en revient encore en dernière analyse à la question de la nécessité rationnelle de cette mort. Il semble encore inconvenant que Dieu soit devenu Sauveur de cette manière, et l'on ne voit pas ce que cette mort vaut pour le salut des hommes; car il est bien étonnant que Dieu ait besoin du sang de l'innocent, qu'il s'y délecte et ne veuille ou ne puisse qu'à ce prix épargner le coupable!

Qui ne verrait ici combien on a eu tort de faire dire à la doctrine que nous exposons, que c'est pour apaiser sa soif de sang que Dieu, dans son égoïsme vindicatif, a immolé l'innocent à sa colère? Nous avons déjà vu que, loin d'attribuer à Dieu les passions humaines, Anselme ne veut voir dans la colère divine que sa justice qui se dispose à punir; et maintenant son cœur se soulève à l'idée d'un tyran inhumain qui, sans distinguer entre l'innocent et le coupable, ne demanderait qu'à assouvir sa soif de sang. Il nous a déjà dit que

1 Comparez cependant aussi notre observation du chapitre 11.

Digitized by Google

le Sauveur s'était spontanément chargé de la dette des hommes; qu'il avait librement voulu mourir; que le Père avait sacrifié son Fils bien-aimé, afin de rendre à la vie les hommes qu'il avait créés pour la félicité éternelle. Plus tard il nous montrera la nécessité de la punition des coupables ou de la mort de ce juste, qui n'est vis-à-vis de Dieu qu'un second lui-même. De sorte qu'en définitive nous tenons de sa grâce, de son amour, de son dévouement pour ses créatures, le pardon de nos transgressions et notre réconciliation avec la suprême justice, qui n'est autre chose que Dieu lui-même (cf. XIII).[1]

Puisqu'il faut donc des raisons, comme il l'a dit dès l'abord, aux uns parce qu'ils ne croient point, aux autres parce qu'ils croient, Anselme pose la question philosophiquement, c'est-à-dire, il suppose que l'incarnation et tout ce qui s'y rattache n'ait pas eu lieu, et il va en démontrer la nécessité rationnelle. De cette manière il est naturel que les moindres preuves entraînent la nécessité de leur objet, si de plus puissantes ne les combattent. Puis suivent quelques vérités dont il part comme de données, parce qu'elles ne répugnent pas à l'idée de Dieu, et que leur croyance est nécessaire pour le salut éternel. C'est, par exemple, que l'homme est fait pour une félicité dont il ne jouit pas dans cette vie, et qu'aucun homme ne peut passer cette vie sans péché, etc. Quant à une troisième qu'il énonce : « Que personne ne peut jamais parvenir à la béatitude sans que ses péchés lui aient été remis, » nous l'omettons, parce qu'il va en donner des preuves, comme il fait même pour la première au commencement du second livre.

Mais quelle sera la base de sa théorie? — Puisqu'il s'agit de savoir comment Dieu remettra aux hommes leurs péchés, voyons, dit-il, au commencement du XI.e chapitre, ce que c'est que pécher et satis-

---

1 *Cf.* THOLUCK's *Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers* (*5te Aufl.*, 1836, *p.* 106 *f.*).

Digitized by Google

faire pour le péché. C'est donc sur la nature du péché qu'il fait reposer tout l'édifice de ses déductions. Pécher, c'est retenir ce qu'on doit à Dieu. Toute créature raisonnable doit lui soumettre entièrement sa volonté : en cela consiste la justice ou la rectitude de la volonté; c'est là le seul honneur et tout l'honneur que nous devons à Dieu et qu'il exige de nous. Celui qui ne rend pas à Dieu cet honneur qui lui est dû, lui enlève ce qui lui appartient, le déshonore; il pèche. Or, aussi longtemps qu'il ne rend pas ce qu'il a enlevé, il reste en dette (*culpa, coulpe, faute*), il est coupable; et pour s'acquitter, il ne lui suffit pas de rendre ce qu'il a retenu; mais à cause de l'injure qu'il a faite, il doit rendre plus qu'il n'a pris : telle est la satisfaction que tout pécheur doit à Dieu.

Maintenant (XII) conviendrait-il que Dieu, sans aucune restitution de l'honneur qui lui a été enlevé, remette les péchés par un effet de sa seule miséricorde, ainsi sans punir? — Il n'y a aucun autre moyen de rétablir l'ordre, que la satisfaction ou la punition; et Dieu ne doit rien souffrir de désordonné dans son royaume. D'ailleurs, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus devant lui de différence entre celui qui a péché et celui qui ne pèche pas; il n'y aurait plus de proportion dans la rétribution du démérite comme dans celle de la justice; l'injustice serait plus libre que la justice, elle deviendrait semblable à Dieu, n'étant soumise à aucune loi. Et c'est à Dieu à faire la rémunération, comme aussi il a établi, à cet effet, les puissances terrestres; tandis que nous ne devons pas nous arroger, en nous vengeant, un droit qui n'appartient qu'à lui seul. Il est absolument libre et infiniment bon; il n'y a de bien ou de convenable que ce qu'il veut, et nous avons raison de le prier de nous pardonner même les offenses que nous faisons aux autres. Mais nous devons raisonnablement comprendre ses perfections, de telle sorte qu'elles ne répugnent pas à sa dignité. La liberté n'a trait qu'à ce qui est bon et honnête; et ce n'est pas de la bonté que la faiblesse qui ferait quelque chose d'inconvenant. De même on ne peut dire que des

Digitized by Google

choses où il n'y a aucune inconvenance pour Dieu de les vouloir: que s'il les veut, elles sont justes. Par exemple, il peut fort bien vouloir qu'il pleuve ou non, qu'un homme soit mis à mort ou non.

D'ailleurs (XIII), rien ne serait moins à tolérer dans l'ordre des choses, que de ce que la créature enlève au Créateur l'honneur qui lui est dû, et ne le lui restitue pas; rien ne serait donc plus injuste que de le supporter: Dieu ne doit donc pas le supporter. Ensuite, rien n'est plus grand ou meilleur que lui ; rien n'est plus juste que la justice suprême qui veille à son honneur dans le monde, et qui n'est autre chose que lui-même; il n'y a donc rien que Dieu garde avec plus de justice que l'honneur de sa majesté, ce qui n'arriverait pas s'il ne se le faisait restituer, ou s'il ne punissait pas. Ainsi il faut qu'il exige satisfaction ou qu'il punisse; sans quoi il ne serait pas juste envers lui-même.

Dieu ne perd-il pas son honneur, s'il est obligé de punir (XIV)? — Il est impossible que Dieu perde son honneur, nous dit Anselme; car l'homme montre librement sa soumission à Dieu en ne péchant pas, ou en acquittant sa dette pour le péché, ou bien Dieu, par des tourments, se le soumet malgré lui, et il fait voir ainsi qu'il est son Seigneur et son Maître, ce que l'homme se refusait à reconnaître. Il trouve son honneur en cela même, qu'il prive l'homme de son bonheur, du bonheur dont il aurait pu jouir; il prouve par là que le pécheur, avec tout ce qui lui appartient, lui est soumis.

Cependant nous arrivons à un des chapitres les plus remarquables et les plus importants du premier livre, le XV.e, que nous allons reproduire à peu près en entier et en le traduisant presque littéralement. Anselme, loin d'admettre que Dieu laisse le moins du monde et d'aucune manière toucher à son honneur, prétend qu'il le garde intégralement, parfaitement. A considérer Dieu en lui-même, on ne peut ni augmenter ni diminuer son honneur; car ce Dieu incorruptible et immuable trouve son honneur en lui-même. Mais quand chaque créature, en suivant son impulsion naturelle ou en écoutant

Digitized by Google

la voix de sa raison, reste dans son rang, dans le rang qui lui a été en quelque sorte assigné, on dit qu'elle obéit à Dieu et l'honore; et c'est le cas, particulièrement lorsqu'il s'agit des créatures raisonnables, auxquelles il a été donné d'avoir conscience de leur devoir. Quand elles veulent ce qu'elles doivent, elles honorent Dieu, non qu'elles lui confèrent rien; mais parce qu'elles se soumettent librement à sa volonté et à l'ordre qu'il a établi, et qu'elles contribuent, autant qu'il est en elles, à la beauté de l'univers, tout en y tenant leur rang. Mais quand elles ne veulent pas ce qu'elles doivent, elles déshonorent Dieu, parce qu'elles ne se soumettent pas de plein gré à l'ordre qu'il a établi, et qu'elles troublent autant qu'il est en elles la régularité et la beauté de l'univers, sans pouvoir toutefois blesser ni flétrir en aucune manière la puissance et la dignité de Dieu. En effet, si les choses qui sont contenues sous la voûte des cieux voulaient s'en éloigner ou ne pas rester au-dessous, elles ne pourraient absolument pas être ailleurs que sous le ciel; elles ne pourraient fuir le ciel sans s'approcher du ciel: car quel que soit l'endroit d'où elles partiraient, celui où elles se rendraient, celui par où elles passeraient, elles seraient sous le ciel; et plus elles s'éloigneraient d'un point de la sphère céleste, plus elles s'approcheraient du point opposé. Il en est de même de l'homme ou du mauvais ange : s'il refuse de se soumettre à la volonté divine et à l'ordre qu'elle a établi, il ne peut pourtant pas s'y soustraire; veut-il fuir la volonté qui commande, il court sous la volonté qui punit, en ne passant que sous celle qui permet; et ce qu'il veut, ce qu'il fait dans sa perversité, la sagesse suprême le fait tourner à l'ordre et à la beauté de l'univers. Sans parler de tant de maux divers que Dieu convertit en biens, la satisfaction spontanée des pervers elle-même, ou le châtiment de ceux qui ne satisfont pas, tiennent leur place dans le même univers et en garantissent l'ordre et la beauté; et si la sagesse divine ne les faisait intervenir là où la perversité s'efforce de troubler le bon ordre, il en résulterait dans cet univers même que Dieu doit régler une certaine difformité pro-

Digitized by Google

venant de la violation du bon ordre, et Dieu paraîtrait être en défaut dans son gouvernement. Il est donc nécessaire que tout péché soit suivi de la satisfaction ou de la punition, et il est évident que personne ne peut honorer ni déshonorer Dieu considéré en lui-même, mais qu'à prendre le fait en soi, on paraît le faire lorsqu'on soumet ou soustrait sa volonté à la sienne.

C'est donc en affirmant ce qu'on s'est presque toujours contenté d'objecter à ses assertions sur l'honneur de Dieu, qu'Anselme affermit son système. L'honneur de Dieu ne saurait varier, pas plus que sa nature sublime, d'où il résulte particulièrement. Mais cela n'empêche pas que le péché, en troublant l'ordre de l'univers, priverait le Très-Haut de la gloire qui lui est due et qui lui revient de toutes ses œuvres, notamment pour les êtres raisonnables et libres, de la soumission à sa loi, de la subordination à sa volonté. On porterait donc atteinte à son honneur; sa providence, de même que sa justice, seraient en défaut : mais la punition qui suit inévitablement s'il n'y a satisfaction, vient rétablir l'harmonie; et tout ce qui existe, avec ou sans conscience de la chose, bon gré, mal gré, chante au Créateur une hymne de louanges et d'adoration.

Voilà donc la satisfaction prouvée nécessaire, si la punition ne doit pas suivre le péché. Toutefois Anselme va nous en donner encore d'autres raisons; et c'est dans la théorie de son précurseur S. Augustin sur les anges qu'il va d'abord puiser, après l'avoir exposée (XVI-XVIII), tout en ne la considérant lui-même que comme une digression, un hors-d'œuvre. C'est pour avoir perdu de vue ces déclarations formelles et avoir oublié le passage qui termine le chapitre IV du I.^{er} livre que Baur a pu dire (p. 161) qu'Anselme avait emprunté au monde des anges ses principales raisons pour motiver l'emploi d'une satisfaction au lieu de la punition.

L'homme, nous dit-il (XIX), créé dès le commencement pour faire partie du royaume des cieux, a cependant aussi dû, suivant le conseil de Dieu, remplacer les anges déchus. Il faut donc que les hommes

Digitized by Google

qui doivent tenir la place de ces derniers soient, dans la cité d'en haut, tels qu'eussent été ceux pour qui ils s'y trouveront, c'est-à-dire tels que sont maintenant les bons anges; sans quoi ceux qui sont tombés ne seraient pas remplacés (*restaurati*), et il s'ensuivrait ou bien que Dieu ne pourrait achever le bien qu'il a commencé, ou qu'il se repentirait d'avoir entrepris une œuvre si bonne: ce qui est absurde. Mais puisque les bons anges n'ont jamais péché, comment l'homme qui a péché et n'a jamais satisfait à Dieu, mais est renvoyé impuni, pourrait-il être l'égal du saint ange? Il ne convient donc pas que Dieu prenne sans satisfaction l'homme pécheur pour remplacer les anges de la perdition; car la vérité ne souffre pas qu'il soit élevé à l'égal des bons anges.

On ne prétendra pas que l'homme qui a péché ne puisse pas être du tout fait l'égal du saint ange, qui n'a pas péché; ce serait nier absolument la possibilité d'une rédemption. Par la satisfaction la dette de l'homme étant acquittée, c'est comme si celui-ci n'en avait jamais été chargé. Étant justifié, c'est comme s'il n'avait pas cessé d'être juste, comme s'il était resté dans l'état d'innocence.

Quoi qu'il en soit, considérant l'homme en lui-même et faisant abstraction de la circonstance qu'il doit être égalé aux anges, examinons, poursuit Anselme, si Dieu doit le faire parvenir, tel qu'il est, à aucun état de félicité, voire même celui où il se trouvait avant de pécher. Or, Dieu avait placé l'homme au jardin d'Éden dans un état de pureté complète; il le tenait pour ainsi dire dans sa main et il aurait pu empêcher qu'il ne fût tenté par le diable. Après avoir permis que l'homme, en cédant à la séduction, fût jeté par le malin dans la boue du péché, n'agirait-il pas sans sagesse, s'il le replaçait pour toujours au paradis d'où il l'a chassé, sans tenir à ce qu'il soit préalablement lavé de son impureté et de ses taches, c'est-à-dire sans qu'il y ait satisfaction? Puis donc que Dieu ne saurait par impuissance abandonner ses projets et qu'il ne peut se repentir du bien qu'il s'est proposé, il ne peut laisser le péché impuni

Digitized by Google

sans qu'il y ait satisfaction, c'est-à-dire acquittement spontané de la dette; le pécheur ne peut parvenir à la félicité, pas même à celle dont il jouissait avant la chute, car il ne serait pas réhabilité, il ne redeviendrait pas même tel qu'il était avant le péché.

Dans ce cas, pourquoi prier Dieu de nous pardonner nos péchés? Si nous nous acquittons envers lui, est-il injuste pour exiger une seconde fois ce qui lui a été payé? et si nous ne nous acquittons pas, pourquoi le supplier en vain de faire ce qu'il ne peut faire, parce que cela ne convient pas? — Notre prière elle-même fait partie du payement; car Dieu ne doit rien à personne, mais toute créature est débitrice envers lui: ainsi il ne convient pas à l'homme de se poser en face de Dieu comme un égal vis à vis de son égal. D'ailleurs, plus tard, quand nous aurons vu pourquoi Christ est mort, la chose deviendra évidente par elle-même. Ainsi donc personne ne peut parvenir à la félicité avec le péché, et personne ne peut en être délivré sans restituer ce qu'il a ravi en péchant.

Ce qui n'est pas moins certain, c'est que la satisfaction doit se mesurer d'après le péché (xx). Mais que donner pour le péché? — Si nous devons tout à Dieu, ce que nous sommes, ce que nous avons, ce que nous pouvons, nous sommes hors d'état de satisfaire. Que deviendrons-nous donc? Comment pourrons-nous être sauvés[1]? — La raison ne nous laisse entrevoir aucun moyen. Ce n'est qu'en ayant recours à la foi chrétienne, *qui est opérante par la charité*, que nous pouvons espérer pouvoir être sauvés. Car nous lisons Éz. XXIII, 14—16; XVIII, 27, que si l'injuste se détourne de son péché pour faire ce qui est bien, toutes ses iniquités seront livrées à l'oubli.

---

1 Anselme parle de la pénitence et de la contrition, et prouve qu'elles devraient se trouver chez l'homme quand bien même il n'aurait pas péché, à cause de son éloignement du but auquel il doit parvenir. Mais quant à la repentance au sujet du péché, voyez surtout le bel ouvrage de Sartorius: *Beiträge* (*1ste Lief.*, S. 58). Voyez aussi *2te Lief.*, S. 34.

Digitized by Google

Toutefois, puisque cela n'est dit que de ceux qui se sont attendus au Christ avant sa venue, ou qui ont cru en lui après son apparition, Anselme continue à procéder au moyen de la seule raison, et prouve (XXI) par la gravité du péché que l'homme est dans l'impossibilité de satisfaire pour la moindre de ses transgressions, puisque la satisfaction doit être en rapport avec le *quantum* du péché. Pour quoi que ce soit, même pour se sauver, pour sauver le monde entier et tout ce qui n'est pas Dieu, il ne faudrait pas faire la moindre des choses contre la volonté de Dieu. Le fait en lui-même peut paraître très-insignifiant; mais la circonstance que nous le commettons sciemment contre la volonté de Dieu, en fait quelque chose d'extrêmement grave et d'incomparable à aucun dommage; puisque nous sommes toujours en présence du Très-Haut, et que c'est lui qui toujours nous défend de pécher. Nous aurions donc lieu, si la foi ne nous consolait, de tomber dans le désespoir, puisque Dieu ne peut admettre à la béatitude aucun être quelque peu chargé de la dette du péché.

Si l'on était tenté de taxer notre auteur d'un rigorisme stoïcien, nous rappellerions l'impératif catégorique de Kant, le proverbe: fais ce que dois, arrive que pourra; le caractère absolu du devoir que proclame notre conscience, particulièrement la sainteté de Dieu, attribut non moins parfait en lui que lequel que ce soit des autres. Et si notre légèreté, nos mauvaises habitudes, notre orgueil, en un mot, notre corruption, nous fait oublier tout le hideux du péché, il n'en reste pas moins, quelle que soit l'importance que nous y attachions, ce qu'il y a de plus monstrueux. Sans parler de ce qu'il y a d'ignoble dans l'ingratitude que l'on montre par là, on foule aux pieds l'autorité du Législateur suprême, on se révolte contre le Roi des rois, on se met au-dessus du Très-Haut, qui se trouve ainsi détrôné, dégradé : plus d'absolu, plus d'être parfait! A tous ceux qui ne veulent envisager que le côté subjectif du péché, on peut dire comme Anselme : *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.*

Digitized by Google

Mais encore, si la désobéissance, l'insubordination d'un enfant chéri serre le cœur d'un père ou d'un maître, combien plus douloureusement, si l'on peut s'exprimer de la sorte, les entrailles du Père céleste doivent-elles être affectées par notre péché? De même qu'il est la vie même, et que sa tendresse envers nous surpasse celle d'une mère, son sentiment, que rien ne saurait émousser dans l'Être parfait, ne doit-il pas, par suite de sa pureté, de sa vivacité, être blessé au delà de toute intelligence? et la moindre résistance à sa volonté, à ses désirs, n'est-elle pas la plus grande barbarie de l'âme la plus dure?

Cependant voyons encore une preuve de l'impossibilité où nous sommes de satisfaire (XXII). Au milieu du paradis, l'homme, créé sans péché, a été en quelque sorte placé entre Dieu et Satan pour confondre ce dernier et le vaincre en résistant à la séduction, et pour justifier et honorer Dieu. Plus faible que son adversaire, il aurait dû résister sur la terre à ses insinuations, tandis que le séducteur était tombé lui-même dans le ciel sans que personne le tentât. Si donc l'homme, qui aurait pu facilement réaliser ces desseins de la Providence, s'est laissé vaincre non par la contrainte, mais par la seule persuasion, cédant librement à la volonté du diable contre la volonté et l'honneur de Dieu; ne serait-il pas contraire à l'honneur de celui-ci que l'homme fût réconcilié avec lui, entaché de cet affront qu'il a fait à l'auteur de son être; et ne faut-il pas qu'auparavant il honore son Créateur par sa victoire sur le diable, comme il l'a déshonoré en se laissant vaincre par cet ennemi? Mais ce n'est pas tout; voici quelle doit être la nature de cette victoire : de même que dans sa force et lorsqu'il était virtuellement immortel, l'homme a consenti facilement à pécher, d'où il a encouru la juste peine de la mortalité; ainsi, faible et mortel comme il s'est fait lui-même, il doit être vainqueur du diable au milieu des angoisses de la mort et en ne péchant point. Et c'est là ce dont il est incapable, tant que par suite du premier péché il est conçu et naît dans le péché.

Digitized by Google

Les obligations du pécheur sont déjà si grandes, que, quelles que soient celles qui s'y ajoutent, la terreur de Boson ne peut s'accroître. Toutefois son antagoniste continue et détermine (XXIII) ce que l'homme a ravi à Dieu en se laissant vaincre par le diable. — C'est tout ce que sa sagesse se proposait de faire de la nature humaine. La stricte justice n'exige-t-elle donc pas que, par sa victoire sur le démon, l'homme rende à Dieu ce qu'il lui a enlevé en se laissant vaincre? En faisant succomber l'homme, Satan a ravi ce qui appartenait à Dieu; dans sa défaite il doit le perdre et Dieu le recouvrer: c'est là une justice que la Justice suprême ne saurait enfreindre. De même que par suite de la défaite d'un seul, toute la nature humaine a été corrompue et pénétrée comme d'un levain de péché, avec lequel personne ne peut être admis à faire partie de la cité céleste, de même par le vainqueur doivent être justifiés autant d'hommes qu'il en faut pour compléter ce royaume. Mais un pécheur ne peut en justifier un autre. Que deviennent donc la miséricorde de Dieu et l'espérance de l'homme d'atteindre à la félicité pour laquelle il a été fait?

Avant de répondre à cette question, Anselme veut encore (XXIV) forcer les derniers retranchements de l'incrédulité; il a encore à combattre une illusion du cœur humain. L'homme, déjà injuste s'il ne paye pas à son semblable ce qu'il lui doit, et d'autant plus coupable s'il ne rend pas à Dieu ce qui lui appartient, s'excuse de son impuissance. Oui, nous dit notre pieux prélat, peut-être, s'il ne se trouve en lui aucune cause de son impuissance, est-il jusqu'à un certain point excusable; mais si cette impuissance elle-même est sa faute, comme elle ne diminue point le péché, mais que bien plutôt elle l'augmente, elle n'excuse pas non plus le pécheur qui ne satisfait point. Les suites du péché ne sauraient être une excuse pour le péché lui-même. L'homme est donc injuste parce qu'il ne satisfait pas, et parce qu'il s'est mis dans l'impuissance de satisfaire: il ne sera donc pas admis à la béatitude; car, de même que la béatitude

Digitized by Google

est un état de satisfaction parfait, où aucun manque ne se fait sentir, ainsi elle ne convient qu'à celui en qui la justice habite tellement parfaite que toute injustice en est éloignée. D'ailleurs ne serait-ce pas une dérision ou un blasphème, que d'affirmer que Dieu dans sa miséricorde pardonne au pécheur suppliant, parce que ce dernier est hors d'état de satisfaire? C'est dire, ou bien que Dieu fait grâce de ce qu'il ne peut pas recouvrer, ou bien qu'il se relâche de la punition et rend l'homme heureux à cause du péché, c'est-à-dire, parce qu'il a une impuissance qu'il ne devrait pas avoir. Une telle compassion de Dieu est trop contraire à sa justice, qui ne souffre que la punition pour salaire du péché. C'est pourquoi, comme l'Éternel ne saurait être en opposition avec lui-même, il est impossible qu'il exerce sa miséricorde de la sorte; nous devons chercher en lui une autre bonté. D'ailleurs, supposons un instant que cette impuissance où se trouve l'homme de satisfaire puisse être le motif de son pardon; ou bien il voudra satisfaire, et, ne le pouvant faire, il sera malheureux; ou bien il ne le voudra pas, et alors il sera injuste : ainsi donc, en dernier résultat, il ne pourra être bienheureux tant qu'il n'aura pas satisfait. Si Dieu procède par voie de justice, il n'y a pour l'homme malheureux aucun moyen d'échapper, et la miséricorde divine semble s'anéantir. Voilà, pour qui ne veut s'en remettre qu'à elle, les oracles de la raison.

Ce n'est pas, poursuit Anselme, que nous niions la miséricorde de Dieu (Ps. XXXVI, 7); mais nous avons parlé de la miséricorde finale qui rend l'homme heureux après cette vie, et nous croyons avoir suffisamment démontré par les raisons énoncées ci-dessus, que la béatitude ne peut être accordée qu'à celui à qui les péchés auront été complétement remis, et que cette rémission ne peut avoir lieu qu'après la satisfaction, qui est due en raison de la grandeur du péché. Il suffirait d'ailleurs d'une seule raison qui fût incontestable, pour que la vérité du fait fût mise hors de doute.

Cette miséricorde générale dont il est ici question au commence-

Digitized by Google

ment de l'alinéa, est la longanimité de Dieu, qui fait luire son soleil sur les justes et sur les injustes, la patience qui convie à la repentance. Toutefois, la miséricorde par laquelle Dieu veut que tous soient sauvés, n'est pas niée non plus, et c'est celle dont il est question d'ordinaire dans le traité.

Comment donc l'homme sera-t-il sauvé, si, dans l'impossibilité de satisfaire lui-même, il ne doit pourtant être sauvé que s'il satisfait? et de quel front oserons-nous prétendre que Dieu, qui est riche en miséricorde au delà de toute intelligence humaine, ne puisse faire miséricorde? — C'est à ceux qui ne croient pas que Christ soit nécessaire pour le salut des hommes, à répondre à cette question. S'ils ne le peuvent, qu'ils cessent de se moquer, et qu'ils se joignent à nous, qui ne doutons pas du salut de l'homme par Christ, ou bien qu'ils désespèrent totalement de pouvoir parvenir à la félicité. Que si cette dernière pensée les effraye, alors qu'ils croient avec nous en Christ, afin de pouvoir être sauvés.

Mais comment l'homme sera-t-il sauvé par Christ? — La réponse à cette question doit faire le sujet du second livre. Anselme juge à propos de clore la première partie de son travail par la démonstration de la nécessité du fait lui-même, qui en implique déjà la possibilité. Les infidèles eux-mêmes ne nient pas que l'homme puisse être sauvé de quelque manière, nous dit-il (xxv), et il a été suffisamment démontré que, si nous posons la non-existence de Christ, le salut de l'homme ne peut être trouvé d'aucune manière. Il s'ensuit donc nécessairement que l'homme est sauvé par Christ. On peut ne tenir aucun compte de l'opposition de celui qui, comprenant que l'homme ne peut être sauvé d'aucune autre manière, voudrait prétendre qu'il ne peut pas l'être du tout, parce qu'il ne comprend pas comment cela est possible par Christ; c'est folie que d'affirmer l'impossibilité d'une chose nécessaire, parce qu'on ne sait comment elle peut être.

Cependant nous allons chercher encore à montrer directement comment la chose est possible; nous exposerons d'une manière ration-

Digitized by Google

nelle, comme nous l'avons fait jusqu'ici, nos motifs de certitude, et nous ferons comprendre par des preuves nécessaires la vérité de tout ce que notre religion nous ordonne de croire touchant le Christ, si nous voulons être sauvés. Nous verrons quelle valeur tout cela a pour le salut de l'homme, et comment Dieu, dans sa miséricorde, sauve le pécheur, tout en ne lui pardonnant ses transgressions qu'après avoir reçu de lui ce qu'il doit à cause d'elles.

SECONDE PARTIE.

Avant de poursuivre ses investigations, Anselme, fidèle à son principe, « que Dieu aime celui qui donne gaîment, » trouve à propos, pour soulager l'attention des lecteurs, de revenir sur quelques propositions qu'il a déjà abordées, et d'en établir quelques-unes encore plus solidement. Il fait voir (1) que les créatures raisonnables ont été créées justes pour être heureuses dans la jouissance de Dieu; que par conséquent (2) l'homme ne mourrait pas, s'il n'avait pas péché. Il déduit même de ces prémisses (3) la résurrection future des corps; la félicité ou les peines éternelles. Puis il pose de nouveau, pour point de départ (4), la nécessité où est Dieu de réaliser ses projets sur l'homme et les créatures raisonnables; ce qui ne peut avoir lieu qu'au moyen d'une entière satisfaction pour le péché, que nul pécheur n'est en état de fournir. Et il débute (5) par une objection de la plus haute importance, qui s'étend à tout son système. « Dieu paraît être en quelque sorte forcé de procurer le salut aux hommes par la nécessité d'éviter une inconvenance; comment donc nier qu'il le fasse plus pour lui-même que pour nous? et s'il en est ainsi, quelle reconnaissance lui devons-nous? comment imputerons-nous notre salut à sa grâce, s'il nous sauve par nécessité? » — Il y a une

Digitized by Google

nécessité qui détruit ou diminue la reconnaissance que l'on peut attendre d'un bienfait; c'est celle à laquelle on ne cède que malgré soi. Mais il en est une qui rehausse le prix du bienfait; c'est celle que l'on s'impose et qu'on observe sans aucune contrainte extérieure, et qui mérite bien plutôt le nom de grâce, parce qu'on s'y soumet de plein gré (*gratia, gratis*) et qu'on l'observe avec la même liberté. A plus forte raison quand il s'agit de Dieu : s'il continue de faire à l'homme le bien qu'il a commencé, quoiqu'il ne convienne pas qu'il y renonce, nous devons cependant l'imputer tout entier à sa grâce, parce que, se suffiant à lui-même, c'est pour nous et non pour lui qu'il l'a commencé. Il n'ignorait pas ce que ferait l'homme, et pourtant dans sa bonté il s'est en quelque sorte obligé librement, en le créant, d'achever le bien qu'il avait entrepris à son égard. La nécessité en Dieu n'est autre chose que l'immutabilité de sa nature, qu'il ne tient que de lui-même; ainsi donc, c'est improprement qu'on se sert de l'expression de nécessité en parlant de lui. Disons pourtant qu'il est nécessaire que la bonté de Dieu, à cause de son immutabilité, achève à l'égard de l'homme ce qu'elle a commencé, quoique tout le bien qu'elle fait soit une grâce de sa part.

Nous avouons que cette réponse nous satisfait complétement, et nous ne voyons pas quelle conséquence désavantageuse on devrait craindre, si par une suite de déductions du genre de celles de Baur (p. 168-179), on parvenait en dernière analyse à une nécessité intérieure comme principe de l'économie du salut. Dans l'Être absolu une semblable nécessité, puisqu'elle a sa source dans sa nature invariable, c'est la souveraine liberté; en celui qui est Esprit, c'est la (*ratio*) raison divine qui règle et détermine toutes choses : elle correspond donc à ce que nous cherchons dès le commencement (voy. iv).

Toutefois (6) nous ne pouvons être sauvés qu'autant qu'il se trouve quelqu'un qui paye pour le péché de l'homme à la Justice suprême quelque chose de plus grand que tout ce qui existe après Dieu; mais celui qui pourra tirer du sien quelque chose qui surpasse tout ce

Digitized by Google

qui est inférieur au Très-Haut, doit lui-même être plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu : il n'y a donc que Dieu qui puisse fournir cette satisfaction. D'un autre côté, il n'y a que l'homme qui doive le faire, sans quoi ce ne serait pas l'homme qui satisferait. Par conséquent il est nécessaire que ce soit un Homme-Dieu, c'est-à-dire (7) une personne qui soit en même temps Dieu parfait et homme parfait, comme l'homme est à la fois esprit et corps. Tout autre rapport des deux natures, par suite d'une transformation ou d'un mélange (*commixtio*), est impossible et ne conduit pas même au but.

Si le Rédempteur doit être homme, parce que la satisfaction doit être donnée par l'homme, qui ne voit déjà la nécessité pour lui de naître de la postérité d'Adam, en ce que la satisfaction doit être fournie par le pécheur lui-même ou son espèce (8)? D'ailleurs, de même qu'Adam et toute son espèce, s'ils n'avaient pas péché, se seraient maintenus dans leur état primitif par eux-mêmes et sans le secours d'aucune autre créature; ainsi il faut, si cette espèce doit se relever après la chute, qu'elle se relève et se soutienne par elle-même. Dieu aussi, en faisant primitivement consister toute l'humanité en un seul homme et en ne voulant faire la femme que de lui, a montré clairement qu'il ne voulait faire que d'Adam tout ce qu'il se proposait touchant la nature humaine. Si donc l'espèce d'Adam était relevée par quelque homme qui n'en fît point partie, elle ne serait point rétablie dans la dignité qu'elle aurait eue si le premier homme n'avait point péché, par conséquent elle ne serait point entièrement réhabilitée et les projets de Dieu sembleraient avoir échoué.

Tout le monde conçoit facilement pourquoi Anselme ne va pas jusqu'à prétendre que la satisfaction doit absolument être fournie par chacun des pécheurs en particulier, et non pas seulement par un individu de son espèce. Car, à ce compte, de même que dans le cas posé au chapitre 10, il faudrait qu'il y eût autant de personnes dans la Divinité qu'il y a d'hommes pécheurs, et que toutes ces personnes s'incarnassent et mourussent. D'un autre côté nous verrons (19) que

Digitized by Google

notre auteur ne va pas jusqu'à confondre les mérites de l'Homme-Dieu avec les nôtres. Non, malgré la venue en chair de la Parole, ce n'est que par suite d'une donation de sa part que ces biens inappréciables deviennent nôtres; et alors seulement nous satisfaisons nous-mêmes (cf. 20), nous nous purifions, nous nous régénérons (cf. VII), nous redevenons capables de recevoir la vie et la félicité éternelle.

La Foi, suivant notre Scholastique lui-même (cf. XXIV), est comme le conducteur, l'organe de cette transmission. La foi nous fait entrer avec Jésus dans un rapport tellement étroit qu'il vit en nous et nous en lui[1]. C'est d'ailleurs de la même manière que nous prenons part au péché d'Adam et à ses suites. Le genre humain est non-seulement solidaire, mais encore semblable à un organisme: si l'une des parties souffre, toutes souffrent; la même vie, pour ainsi dire le même sang pur ou vicié, se répand et circule dans tous les membres (cf. *Hutt. rediv.*, §. 101, p. 251); tandis qu'enfin par notre péché actuel nous reconnaissons en quelque sorte que nous prenons part à la communauté, nous faisons cause commune avec nos premiers parents et le monde.

Il est donc nécessaire que l'homme qui doit être le restaurateur du genre humain, soit tiré de la postérité d'Adam. S'ensuit-il qu'il doive être conçu d'un père et d'une mère comme les autres hommes, ou peut-il être pris d'un homme ou d'une femme seulement? — De laquelle que ce soit de ces manières que Dieu prenne la nature humaine, il descendra d'Adam et d'Ève, et toutes trois lui sont également faciles. Cependant l'une des deux dernières, qui sont les plus honnêtes et les plus pures, n'ayant pas encore été employée, — la

---

1 Cf. STIRM : *Apologie des Christenthums* (*Stuttgardt*, 1836, 2 *B.*, 8.°, *p.* 139-142); et sur la communauté de vie : SCHLEIERMACHER, *die zweite Adventspredigt in der 5ten Samml. Sämmtl. Werke*, *2te Abth.*, *2ter Bd.* (*Christus der Befreier von der Sünde und dem Gesetz*).

Digitized by Google

quatrième, qu'il a mise en usage pour Adam, a déjà été jugée ne pouvoir convenir, — rien de mieux qu'il montre qu'elle est également en son pouvoir et qu'il l'a réservée pour cette œuvre. Ainsi ce sera d'une femme sans homme, et, plus dignement encore, d'une vierge, qu'il prendra l'homme que nous cherchons. Et maintenant, pour compléter cette peinture du goût de l'époque, viennent s'ajouter à ces *vérités solides* de notre Scholastique, des analogies vraiment piquantes. De même que le péché de l'homme et la cause de notre condamnation ont pris naissance chez la femme, ainsi le remède contre le péché et la cause de notre salut naîtront de la femme; et pour que les femmes ne désespèrent pas de partager le sort des bienheureux, parce qu'un si grand mal est venu de la femme, il faut, pour leur rendre l'espoir, qu'un si grand bien procède de la femme. — Si c'est une vierge qui a été cause pour le genre humain de tout le mal, il convient d'autant plus que ce soit une vierge qui soit cause de tout le bien, etc.

Mais en voilà assez pour prouver que l'Homme-Dieu doit naître d'une vierge. Élevons-nous sur les ailes d'une métaphysique transcendantale (9), et déterminons aussi quelle est celle des trois personnes de la Divinité qui devra s'incarner; car plusieurs personnes ne peuvent prendre un seul et même homme dans l'unité de personne. — Ce devra être le Fils; car sans cela il y aurait dans la Trinité deux fils, ainsi une inégalité de naissance entre les personnes ou hypostases qui doivent toujours être égales; enfin de plus deux petits-fils, si c'était le Père qui devenait homme. D'ailleurs il y a d'autres raisons: d'abord il convient plus que le Fils implore le Père, que de ce qu'une autre Personne en implore une autre. Ensuite l'homme pour lequel il doit intercéder, le diable qu'il doit vaincre, tous deux se sont arrogé, en suivant leur volonté propre, une fausse ressemblance avec Dieu; ils ont par conséquent plus spécialement péché contre la personne du Fils, qui est l'image véritable du Père, et c'est à celui qui a été plus spécialement offensé qu'il est le plus conve-

Digitized by Google

nable d'attribuer la punition ou le pardon. Il est donc nécessaire que ce soit le Verbe divin qui s'unisse avec l'homme pour ne former qu'une seule personne.

Il n'est pas besoin d'examiner si cet homme sera tenu de mourir par devoir, trouvons-nous au chap. 10. De même qu'Adam n'aurait pas dû mourir s'il n'avait pas péché, à plus forte raison celui en qui le péché ne pourra se trouver, parce qu'il sera Dieu, ne devra-t-il pas souffrir la mort. Et ici le passage Jean VIII, 55, provoque à l'explication de cette impuissance de pécher. — Sans doute il aura la faculté de pécher; mais n'oublions pas que toute faculté, à moins de se changer en une nécessité, présuppose la volonté. Or, comme il sera en même temps Dieu, il ne pourra pas vouloir pécher; il devra observer la justice à cause de l'immutabilité de sa nature sainte et juste: c'est donc avec liberté, puisqu'il tient cette nature de lui-même, en même temps qu'elle le rend au plus haut degré digne de louanges. Cette nécessité est la liberté, car c'est improprement qu'on dit qu'il y a nécessité là où il ne règne aucune contrainte.

Arrivé à cet endroit, nous ne pouvons céder au plaisir de traduire textuellement un passage qui termine ce chapitre. C'est là, ce nous semble, qu'on peut bien voir la naïveté avec laquelle Anselme fait parler ses interlocuteurs : Je pense, dit Boson, puisque Dieu pouvait faire un tel homme, qu'il faut maintenant examiner pourquoi il n'a pas fait ainsi les anges et les deux premiers hommes, de sorte qu'ils ne pussent pas non plus pécher, et fussent également louables pour leur justice. Ans. Comprends-tu ce que tu dis? Bos. Je crois le comprendre; aussi demandé-je pourquoi il ne les a pas faits tels. Ans. Parce qu'il n'a pu, ni n'a dû arriver que chacun d'eux fût en même temps Dieu, comme nous le disons de cet homme; et si tu demandes pourquoi il ne l'a pas fait avec autant d'entr'eux qu'il y a de personnes en Dieu ou au moins avec un, je répondrai : parce qu'alors la raison n'exigeait aucunement que cela se fît, mais même le défendait absolument, puisque Dieu

Digitized by Google

ne fait rien sans raison. Bos. Je rougis de ma question; dis ce que tu voulais dire.

L'Homme-Dieu ne devra donc pas mourir, parce qu'il ne sera pas pécheur; d'ailleurs sa nature divine restera toujours incorruptible. Mais pourra-t-il mourir suivant sa nature humaine (11)? — Sans aucun doute, répond Boson sans hésiter... et il apporte les mêmes raisons qui courent encore de notre temps: puisqu'il devra être homme véritable et que tout homme est naturellement mortel. Alors Anselme démontre que la mortalité n'est pas un caractère constitutif de la nature humaine dans sa pureté, mais qu'elle se rattache à son état de corruption. En effet, si l'homme n'avait jamais péché et que son immortalité eût été rendue immuable, il n'en aurait pas moins été pour cela un véritable homme; et quand les mortels ressusciteront incorruptibles, ils n'en seront pas moins des hommes véritables. Si la mortalité faisait nécessairement partie de la véritable nature humaine, il ne pourrait pas y avoir d'homme immortel. La corruptibilité ou l'incorruptibilité ne font ni ne détruisent l'homme; mais l'une d'elles a de l'influence sur son malheur, l'autre sur son bonheur. Non, mais c'est sa toute-puissance qui fait qu'il pourra donner sa vie et la reprendre: s'il permet qu'on la lui ôte, cela sera possible, et s'il n'y consent, cela ne se pourra pas.

Cela posé, voyons ce qu'il donnera à Dieu, non par devoir, mais de son plein gré, qui vaille plus que tout ce qui est au-dessous de Dieu. — Cela ne peut être ni au-dessous de lui, ni hors de lui; ainsi ce sera lui-même ou quelque chose de lui. Mais, puisque toute créature appartient à Dieu, il ne pourra se donner lui-même, ni lui offrir quelque chose de lui, comme si cela ne lui appartenait pas déjà. Il s'offrira donc lui-même, ou il donnera quelque chose de lui en l'honneur de Dieu d'une manière à laquelle il n'est pas obligé.

Si nous disons qu'il se vouera lui-même pour obéir à Dieu et se soumettre à sa volonté en observant la justice avec persévérance, ce ne sera rien donner que Dieu n'exige de lui comme un devoir; car

Digitized by Google

toute créature raisonnable doit à Dieu cette obéissance. Mais il n'en sera pas de même s'il donne sa vie en l'honneur de Dieu, s'il se livre à la mort. Nous avons déjà vu qu'il n'y était pas tenu, et nous pouvons nous convaincre facilement que rien n'est plus convenable et plus en harmonie avec la raison. Si l'homme a péché par la jouissance, ne convient-il pas qu'il satisfasse par la souffrance? Et si l'homme s'est laissé vaincre par le diable le plus facilement possible, de manière à déshonorer Dieu par son péché, n'est-il pas juste que l'homme, en satisfaisant pour le péché, ne soit vainqueur du diable en l'honneur de Dieu qu'avec la plus grande difficulté? N'est-il pas convenable que celui qui en péchant s'est arraché à Dieu le plus que possible, se voue à lui par sa satisfaction aussi complétement que possible? Or, en comparaison de la mort il n'est rien d'aussi rude et d'aussi difficile que l'homme puisse souffrir en l'honneur de Dieu spontanément et non par devoir; et l'homme ne peut en aucune manière se vouer plus entièrement à Dieu qu'en se livrant à la mort en son honneur.

Voici, ce nous semble, la partie faible de la théorie. Puisque toute créature appartient en propre à Dieu, qu'elle lui doit tout ce qu'elle peut, tout ce qu'elle a, ne s'ensuit-il pas qu'il ne peut y avoir d'œuvre surérogatoire? qu'en mourant, et ainsi en se donnant à Dieu le plus complétement possible, la créature raisonnable, fût-elle demeurée juste, ne fait que rester dans les rapports obligatoires de la religion primitive et naturelle? Et, pour nous servir d'une dénomination adoptée plus tard, n'est-ce pas l'œuvre la plus éclatante, la plus énergique de l'*obéissance active* que la mort pour la justice? D'un autre côté, si le juste n'était pas tenu à mourir, pourquoi l'aurait-il été davantage à souffrir, et puisque naître, vivre sur cette terre, était pour le Seigneur un état d'abaissement, pourquoi aurait-il dû exister sous la forme d'un homme? Il nous semble donc qu'on a eu raison de voir dans tout ce que fit et souffrit le Christ, dans son obéissance active et passive, dans tous les moments de sa vie, une *satisfactio*

Digitized by Google

integra et perfectissima (*Hutt. rediv.*, §. 101, p. 252), à laquelle il n'était pas tenu pour lui-même, en tant que Dieu, dominateur de la loi. Dans tous les cas sa mort restera le point culminant, et, comme l'apogée de son dévouement, pourra servir à le désigner tout entier.[1]

Suit maintenant un passage dans lequel on pourra voir une inconséquence de notre auteur, mais qui se lie bien naturellement à ce que nous venons de dire, et prouve seulement pour nous combien Anselme était éloigné d'avoir des vues étroites et exclusives. Il a prouvé suffisamment, par tout ce qui précède, la nécessité de l'incarnation. Cependant il ajoute qu'il y a encore bien d'autres raisons qui montrent combien il convenait que l'Homme-Dieu fût en tout semblable aux autres hommes, excepté le péché. — Qui dira combien il était nécessaire et sage que celui qui devait racheter les hommes, et les ramener par ses instructions du chemin de la mort et de la perdition à celui de la vie et de la félicité éternelle, entretînt un commerce avec eux, et, tout en leur disant comment ils devaient vivre, s'offrît lui-même pour exemple? Mais comment pourrait-il, par son exemple, faire comprendre à des êtres faibles et mortels que, malgré les injures, le mépris, les douleurs ou la mort, ils ne doivent pas s'écarter du chemin de la justice, s'ils ne reconnaissent que lui-même a soutenu l'épreuve de tout cela[2]? Toutefois (12), au milieu de tous ses maux il ne sera pas malheureux, les circonstances elles-mêmes ne pouvant sans

---

1 Cf. Stiam, *Apol.*, p. 135-137.

2 C'est dans le même sens que nous trouvons dans la seconde partie de l'ouvrage de Fr. Koeppen : *Philosophie des Christenthums, Kap. von Jesu Christo dem Erlöser : Weil diese Anstalt durch keinen äussern Zwang und kein streng gebietendes Gesetz wirken soll, sondern durch Liebe, deren sanfte Gewalt das Gemüth ergreift, so muss der Mittler des Menschen nahe stehen, menschlich fühlend und handelnd. Im Mittelpunkte der Leiden und Thränen des Geschlechts, gewinnen Reden, Ermahnungen, Verheissungen, das grösste Zutrauen, und die Worte des verwandten Gefühls gehen unmittelbar zum Herzen.*

Digitized by Google

notre volonté nous rendre heureux ou malheureux. — Il partagera nos faiblesses, mais non notre ignorance (13), celle-ci ne pouvant que lui être nuisible pour son œuvre et devant naturellement nous empêcher de croire en lui. Il possédera donc la toute-science, et cependant il ne la montrera pas publiquement dans ses relations avec les hommes; il s'en servira sagement et utilement. En un mot, dès que cet homme existera, il sera continuellement plein de Dieu comme de lui-même; par conséquent il jouira sans cesse de sa puissance et de sa sagesse.

Mais comment sa mort prévaudra-t-elle sur le nombre et la grandeur infinie des péchés de tous (14)? La moindre lésion de sa personne, et combien plus sa mort! est incomparablement plus que tous les péchés que l'on peut s'imaginer avoir été commis en dehors de lui, quoique tous soient contre lui. Sa vie est donc infiniment plus que suffisante pour payer la dette de tout le monde, même de ceux qui l'ont crucifié, parce que (15), en commettant ce meurtre, ils ne connaissaient pas le Seigneur de gloire (1 Cor. II, 8).

Sans oublier que le Seigneur est venu sauver ce qui est perdu, il aurait fallu se contenter de proclamer la parfaite suffisance de la satisfaction. C'est l'équivalent des Pères, mais cette fois déterminé par la dette, par la culpabilité à laquelle il correspond.

La tâche d'Anselme est en quelque sorte finie. Il a démontré la possibilité et la nécessité rationnelle de la Rédemption telle que les saintes Écritures disent que Jésus l'a opérée; cependant il juge à propos, avant de parler des fruits de la mort de l'Homme-Dieu, de revenir sur quelques points, et d'en faire le sujet de dissertations quelquefois aussi savantes qu'abstraites. Pour ne pas interrompre trop longtemps le fil de notre exposition déjà si longue et si coupée, nous ne ferons qu'indiquer quelques points. Comment, dit-il, par exemple, chapitre 16, ainsi qu'on tirerait du pain azyme d'une pâte fermentée, Dieu a-t-il pris un homme sans péché de la masse pécheresse, c'est-à-dire du genre humain tout infecté de péché? Et c'est

Digitized by Google

là que, comme on l'a remarqué[1], il ose encore affirmer, pour n'être plus imité d'aucun docteur dans le moyen âge, que la Vierge a été conçue dans l'iniquité et est née avec le péché originel. C'est là aussi qu'il prend occasion de montrer combien la Rédemption est plus merveilleuse que la création. Il a fallu, dit-il plus loin, que la Rédemption, opérée par l'efficace de la mort de Christ, profitât non-seulement à ceux qui existaient de son temps et dans le même endroit, mais à tous ceux qui croiraient. Cependant entendons une de ses raisons, bien propre à faire voir jusqu'où les hommes les plus graves peuvent se laisser entraîner par l'esprit et le goût de leur époque : « Il y a plus de démons qu'il ne vivait d'hommes destinés à les remplacer le jour de la mort du Seigneur. » Après cela nous rencontrons une comparaison féconde, celle d'un roi et d'un de ses états coupable envers lui. Puis viennent plusieurs pages sur le rapport de la Vierge à son fils et (17) sur la nécessité qui semble en découler de la mort de celui-ci. C'est toujours la même difficulté qui se trouve résolue de la même manière : Vu que, par suite de l'unité de personne, la volonté de l'homme Jésus était la volonté de Dieu, le fils de Dieu ayant voulu librement se faire homme, afin que suivant la même volonté immuable il mourût et que par la foi en cette mort certaine la Vierge devînt pure ainsi que tous les croyants; il n'y a là aucune espèce de contrainte.

Enfin, après avoir prouvé de nouveau qu'en Dieu il n'y a, à proprement parler, ni nécessité, ni impossibilité (18 *a*); après avoir distingué, en citant cette fois l'autorité du grand maître (Aristote), entre une nécessité contraignante et une qui ne l'est pas, celle qui précède le fait et celle qui le suit, celle qui est efficiente et celle qui ne l'est pas; il s'apprête à poursuivre ses investigations et indique en passant qu'outre que Dieu peut faire ce que la raison de l'homme ne peut comprendre, il y aurait encore à déduire de la nature du

---

1 Münscher : *Dogmengeschichte*, 2te Hälfte, S. 132.

Digitized by Google

péché originel et de son mode de propagation une preuve de la vérité que Dieu a pris l'homme sans péché du milieu de la masse pécheresse. Il donne donc un résumé de ce qui a été traité jusqu'ici, et pose la question suivante (18 *b*): Comment la vie de l'Homme-Dieu servira-t-elle de payement à Dieu pour les péchés des hommes? — Sa réponse est simple : Si pour garder la justice il s'est laissé mettre à mort, n'a-t-il pas donné sa vie en l'honneur de Dieu? Mais, remarque-t-il, elle n'a de force qu'autant qu'il sera démontré qu'il a dû raisonnablement le faire; car il pouvait garder sa justice indéclinablement et en même temps conserver sa vie éternellement. Cette objection nous paraît bien singulière, et nous serions tenté nous-même d'accuser notre auteur d'inconséquence en le voyant passer sous silence les raisons objectives qu'il a déjà présentées (la nécessité de la rédemption, celle de la satisfaction, etc.), pour en donner de subjectives, si nous n'avions déjà eu l'occasion de nous persuader que, pour être complet et épuiser son sujet, il discute souvent les mêmes points à plusieurs reprises. — C'est qu'il a voulu, nous dit-il, donner aux hommes un exemple que tous ceux des martyrs ne leur fournissaient pas, puisque les plus grands d'entre eux ont donné une vie qu'ils devaient perdre un jour et que tous n'ont fait après tout que payer leur dette; tandis que lui, qui pour lui-même n'en avait nullement besoin et qui n'y était nullement forcé à cause des autres auxquels il ne devait qu'un châtiment, a sacrifié sa vie si précieuse, s'est donné lui-même, sa personne si auguste, et avec quel dévouement!

Nous voilà donc arrivés au terme, pensera-t-on. Qui s'en applaudirait sitôt connaîtrait bien mal la manière de procéder d'Anselme. S'il vient de prouver par un nouvel ordre de considérations combien il convenait que le Seigneur mourût, il revient encore de ce côté à une objection déjà souvent examinée : Jésus ne se trouvait-il donc pas dans la nécessité de donner l'exemple de cette mort, puisqu'il voyait qu'elle était préférable à sa vie et plus agréable au

Digitized by Google

Père; d'autant plus que la créature doit à Dieu tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle sait, tout ce qu'elle peut. Il montre que l'expression de devoir n'emporte, quand il est question du Sauveur, l'idée d'aucune contrainte, d'aucune obligation, mais suppose la liberté de sa volonté. En effet, puisqu'il est en même temps Dieu et homme, il a reçu selon sa nature humaine, de sa nature divine, la propriété absolue de tout ce qu'il avait, de sorte qu'il ne devait donner que ce qu'il voulait; et comme Personne il tenait tellement de lui tout ce qu'il avait, qu'il se suffisait à lui-même, ne devait rien à qui que ce fût et n'avait besoin de rien donner pour qu'il lui fût rendu.

Dans la même page notre Scholastique a paru renverser tout son système. Dans tous les cas, ajoute-t-il, l'honneur rendu par l'homme Jésus est celui de toute la Trinité. Ainsi, puisqu'il est lui-même Dieu le Fils, c'est en son propre honneur, de même qu'en celui du Père et du Saint-Esprit, qu'il s'est offert lui-même, c'est-à-dire, son humanité à sa divinité, qui est une et la même dans les trois Personnes. Cependant, sans sacrifier cette vérité, nous nous exprimerons plus clairement en disant, suivant l'usage, que le Fils s'est offert lui-même librement au Père; car ainsi on laisse bien entendre que la Divinité à laquelle il s'est offert en tant qu'homme, est tout entière dans une seule Personne; et par les noms de Père et de Fils, on réveille dans tous les cœurs un amour filial extrême, en disant que le Fils intercède ainsi pour nous auprès du Père.

Nous croyons que, s'il résulte de là que Dieu a dû par suite d'une nécessité intérieure réconcilier le monde avec lui-même, Anselme n'en a que plus évidemment gagné sa cause. On voit clairement que cette nécessité en Dieu n'est pas un *Fatum* qui le domine, mais que c'est sa liberté, son bon vouloir. Il en découle d'ailleurs que c'est de sa grâce prévenante que nous devons le pardon et la félicité; et l'on conçoit d'ailleurs comment, à côté de la nécessité d'une expiation pour la justice divine, on peut admettre avec Kœppen, *l. c.*, que le juge avait déjà pardonné, quand l'absolution fut proclamée: *Der*

Digitized by Google

Richter hatte schon vergeben, als die Vergebung verkündigt wurde; die Strenge gesetzlicher Strafe war von Vaterhuld und Vaterliebe überwunden.

Posons, avec notre auteur, la dernière pierre à l'édifice, et disons, sans nous occuper de l'impossibilité de la réconciliation du diable (21), comment de tout cela résulte le salut humain. Il est aisé de comprendre, trouvons-nous au chapitre 19, que le don spontané du Fils ne doit pas rester sans récompense de la part du Père; la justice en exige une. Mais comme le Fils n'eut jamais aucune dette qui pût lui être acquittée, et que, dès avant sa mort, tout ce qui était au Père lui appartenait déjà, il faut, pour qu'il ne paraisse pas avoir fait en vain une si grande œuvre, que d'autres en recueillent les fruits. Si le Fils veut donner à d'autres ce qui lui est dû, le Père ne pourra ni le lui défendre, ni le lui refuser. Mais qui fera-t-il jouir plus convenablement du fruit et de la récompense de sa mort, que ceux pour le salut desquels il s'est fait homme, et auxquels il a donné l'exemple de mourir pour la justice? car c'est en vain qu'ils seront ses imitateurs, s'ils ne participent pas à ses mérites. Ou bien, quels sont ceux qu'il établira plus justement héritiers de ce qui lui est dû et dont il n'a pas besoin, du débordement de sa plénitude, que ses parents, ses frères, qu'il voit, accablés de dettes si nombreuses et si grandes, défaillir dans la plus profonde des misères? Ne leur fera-t-il pas remettre leur dette pour le péché, et donner ce dont le péché les a privés?—Rien de plus raisonnable, rien de plus doux à entendre! Nous éprouvons les mêmes sentiments à ne voir point sacrifier l'une des vérités les plus avérées: « que c'est le pécheur lui-même qui devrait satisfaire pour *mériter* le salut, » et cependant à trouver par la satisfaction vicaire la Justice suprême si bien en harmonie avec la suprême Bonté et la Toute-sagesse.

Ainsi donc, Dieu ne rejette personne qui vient à lui au nom de son Fils, pourvu qu'il le fasse comme il faut. Et comment nous pouvons arriver à la participation d'une telle grâce, comment nous de-

Digitized by Google

vons vivre dans sa jouissance, c'est ce que nous dit partout l'Écriture sainte, qui est fondée sur la vérité. Oui, c'est une parole certaine; tout ce que l'on construit sur ce fondement, est bâti sur un rocher inébranlable. Nous venons, par la solution de l'unique question que nous nous sommes proposée, de le démontrer, suivant nos moyens, pour les Juifs et pour les Païens eux-mêmes (22): tout ce que contiennent l'Ancien et le Nouveau Testament est d'accord avec la raison, et (20) satisfaisant le besoin de nos cœurs, nous enseigne en Dieu une miséricorde si grande et si en harmonie avec sa justice, qu'on ne peut en imaginer de plus grande et de plus juste. En effet, que peut-on concevoir de plus miséricordieux à l'égard du pécheur condamné à des tourments éternels et n'ayant aucun moyen de se racheter, que ces paroles du Père : Reçois mon Fils unique et le donne pour toi; et celles-ci du Fils : prends-moi et te rachète! — car c'est comme s'ils nous tenaient ce langage quand ils nous appellent à la foi chrétienne et nous y attirent. — Quoi de plus juste aussi que celui auquel on donne un bien plus grand que tout ce qu'on lui doit, si on le fait avec les sentiments convenables, remette toute la dette?

Arrivé au bout de notre tâche, nous ne ferons plus qu'exprimer un vœu qui bien souvent a rempli notre âme : c'est que notre travail, malgré sa faiblesse, ne revienne pas sans avoir porté des fruits pour l'instruction et l'édification des âmes. Et puissent tous ceux qui l'auront eu sous les yeux, pleins d'adoration, d'amour et de foi, célébrer avec nous la profondeur des richesses et de la sagesse et de connaissance de Dieu, et s'écrier encore avec l'apôtre : Toutes choses sont de Lui, et par Lui, et pour Lui : à Lui soit la gloire dans tous les siècles! Amen.

Digitized by Google

THÈSES.

I.

Le mot de *satisfaction* n'a pas été introduit par Anselme dans la théologie chrétienne.

II.

Si l'Éternel ne doit pas cesser d'être le Dieu vivant, il faut admettre en lui la *haine du mal*, qui n'est autre chose que l'amour ardent du bien; il faut le croire animé envers les pécheurs d'une *sainte indignation*, que sa justice fera éclater dans le châtiment de tous ceux qui méprisent les moyens de salut qu'il offre.

C'est pour indiquer la force et la vivacité de ce sentiment que les Écrivains sacrés se sont servis de l'expression de *colère*, de même qu'ils ont représenté au concret la justice divine comme un *feu dévorant*. Ils ont parlé dans le même sens de la *jalousie* du Très-Haut, de son *honneur*, de sa *gloire* même, etc.

III.

La doctrine de la *satisfaction vicaire*, bien comprise, est loin d'être antimorale.

IV.

Le passage *Phil. II*, 12, 13, ne proclame pas seulement la liberté de l'homme à côté de son absolue dépendance du dispensateur de tout bien véritable; il prouve encore quelle grande influence morale la doctrine de la grâce peut et doit exercer sur notre volonté.

V.

Dans le passage *Rom. V*, 12, quoiqu'on traduise ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *in quo omnes peccaverunt*, non par *en qui, dans lequel*

Digitized by Google

(*Adam*) tous ont péché, comme l'ont fait S. Augustin et S. Anselme; mais, *en ce que, parce que :* il n'en résulte pas moins que l'introduction du péché et de la mort dans le monde est rapportée à la transgression d'Adam, et que notre péché actuel n'est pas un fait sans relation avec celui des protoplastes.

VI.

De quelque manière qu'on traduise *II Tim. III,* 16, il faut reconnaître que l'Apôtre proclame en cet endroit l'inspiration des écrits de l'ancienne alliance.

FIN.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google